

**Horizontes epistêmicos da educação antirracista:
uma ressignificação ontológica do fazer, do ser e do pensar**

**Epistemic Horizons of Antiracist Education:
An Ontological Re-signification of Doing, Being, and Thinking**

Adeir Ferreira Alves¹

RESUMO

O pensamento negro/africano se fundamenta e se orienta pela imanência, oralidade, vivencialidade, ancestralidade, corporidade, mas o ocidentalismo acaba criando um contexto em que o pensamento negro é instigado a se expressar muito mais pelo caráter político do seu *fazer* do que pelos sentidos do *ser* da cosmovisão africana que o lastreia. Por isso eu falo sobre como o pensamento africano e afrodiaspórico são constrangidos pelo colonialismo a fixarem-se no campo político de disputa por posição de conhecimento válido e aceito com base nos paradigmas ocidentalistas. Diferentes leituras aqui visitadas informam como os segmentos negros desenham caminhos emancipatórios pela via da anticolonialidade e pela via da cosmovisão africana. Finalizo abrindo o debate para pensar como os horizontes de uma educação antirracista podem fomentar mais uma de suas expressões epistêmicas para além do caráter quase que exclusivamente político preconizado na pauta racial.

PALAVRAS-CHAVE

Pensamento Africano; Pensamento Afrodiaspórico; Cosmovisão Africana; Colonialismo.

ABSTRACT

Black/African thought is based on and guided by immanence, orality, experientiality, ancestry, and corporeality. However, Westernism creates a context where Black thought is encouraged to express itself much more through the political nature of its actions than through the senses of being inherent in the African worldview that underpins it. Thus, I discuss how African and Afro-diasporic thought is compelled by colonialism to position itself in the political field of dispute for a valid and accepted knowledge position based on Western paradigms. The different perspectives explored here illustrate how Black segments chart emancipatory paths through

¹ Doutor em Metafísica (UnB, 2024), mestre em Direitos Humanos e Cidadania (UnB, 2019), especialista em Filosofia e Existência (UCB, 2014), bacharel e licenciado em Filosofia (Inst. Sto. Tomás de Aquino, 2006), membro do GEPPHERG/FE-UnB e NEAB-UnB, professor de Filosofia da Secretaria de Educação do Distrito Federal.

anti-colonialism and the African worldview. I conclude by opening the debate to consider how the horizons of antiracist education can foster more of its epistemic expressions beyond the almost exclusively political nature advocated in the racial agenda.

KEYWORDS

African Thought; Afro-diasporic Thought; African Worldview; Colonialism.

Introdução

Esse estudo faz breves considerações sobre conceitos e abordagens anti ocidentais e não ocidentais com o objetivo de dimensionar a questão racial nas sendas do colonialismo. Diferentes literaturas, especialmente a que trata sobre a questão racial – seja em África, Brasil e/ou em outras afrodiásporas referenciadas em linhas do pensamento africano, afrodiaspórico e anticolonial e/ou não colonial – compreendem como “ocidentalismo” um legado histórico, político e cultural desenhado pela Europa a partir de suas incursões de dominação (servilismo, escravismo, imperialismo e colonialismo) nas outras partes do mundo, sobretudo na América Latina, na América Central e na África.

O ocidentalismo é composto por diferentes elementos culturais, especialmente da Europa e por elementos externos que esse continente reconfigurou em seus domínios, a exemplo do cristianismo, do conhecimento egípcio e árabe. Com efeito, o ocidentalismo se traduz pelo seu modo de dominar (homogeneizar, hegemônizar, universalizar, hierarquizar), cujo principal veículo foi o sistema de colonização de base escravista, sobretudo, na grande impulsão no final do século XV.

Exatamente por conta desse modo dominante de atuar no mundo é que o pensamento ocidental (pelo colonialismo, pelo imperialismo ou de modo concomitante) é regido pela capacidade de fragmentar pessoas.² Há nesse *modus operandi* do colonialismo um evidente postulado autoritário.

A partir de um paradigma matricial de poder de dominação³ é que os princípios políticos autoritários do ocidentalismo conformam um lócus epistêmico que os paradigmas científicos tutelam teoricamente o que é o conhecimento, a ciência, o homem, Deus, o Universo etc.

² CARVALHO, José Jorge de; KIDOIALE, Makota.; CARVALHO, Emilio Nolasco de; COSTA, Samira Lima da. Sofrimento psíquico na universidade: psicossociologia e Encontro de saberes. *Revista Sociedade e Estado*; Volume 35, Número 1, Janeiro/Abril 2020; CARVALHO, José Jorge de. Encontro de saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. 2019. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. (orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019; AGUIAR, Roberto Armando Ramos de. Alteridade e rede no direito. In COSTA, Alexandre Bernardino (org.; et. al.). *O direito achado na rua: nossa conquista é do tamanho da nossa luta*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017. (1. ed. [Col. Direito Vivo, Vol. III]); BOTELHO, Denise; Nascimento, Wanderston Flor do. Celebração móvel: políticas públicas, transversalidade e interseccionalidade de gênero e raça. In: SANTOS, Debora Silva; GARCIA-FILICE, Renísia Cristina; RODRIGUES, Ruth Meyre Mota. *A Transversalidade de gênero e raça nas políticas públicas: limites e possibilidades*. Brasília, 2016; CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. (Tese de doutorado) Faculdade de Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

³ AGUIAR, 2017. KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019; KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1998.

Justamente por estas razões do primado do saber é que “uma das preocupações centrais dos trabalhos sobre descolonização e decolonialidade é a questão do conhecimento”⁴.

Muitas outras formas de pensamento existem no mundo, porém, devido a essa hegemonia de poder ocidentalista – sedimentada no racismo –, muitas delas acabam sendo reduzidas única e exclusivamente como antíteses do pensamento ocidental eurocentrado. Os saberes Outros existem em suas ipseidades, no entanto, são tratados pelo colonialismo também como epistemes inferiores e objetificadas.

Através de vias da insurgência, da emancipação e da insubmissão é que essas outras formas de pensamento (africana, afrodiaspórica, afro-brasileira, afro-ameríndia, indígena, quilombola, dentre tantas outras) – devido a este campo de tensionamento – que elas expressam o seu conteúdo filosófico, histórico, cultural sempre dimensionados pelo quesito preponderantemente político.

Lastreado no racismo é que o pensamento ocidentalista, de origem eurocentrada amplia o dispositivo de poder cultural, político e epistêmico também para o fator econômico que reúne uma gama de técnicas de poder sob o conceito de imperialismo. O imperialismo reproduz o modo de poder de dominação através de Estados soberanos constituídos como potências mundiais – como os Estados Unidos da América e/ou blocos econômicos hegemônicos – na relação de dominação na qual subordinam países periféricos.

A economia é de fato uma grande base sobre a qual um cenário de desigualdades se entrincheiram, no entanto, na perspectiva do economista brasileiro Mário Theodoro⁵, o racismo é o bojo do qual todas as demais desigualdades transbordam. Esses temas (raça e classe) se interseccionam sob a legenda do poder de dominação. Com efeito, uma educação antirracista compreende – em alguma medida – o anúncio de uma derrocada à estrutura basilar que ancora as desigualdades.

Algumas abordagens teóricas voltadas para uma educação antirracista interseccionam o seu posicionamento anti ocidentalista e não ocidentalista através de alguns modos de pensamento, especialmente o pensamento africano, o pensamento afrodiaspórico e o pensamento decolonial que a seguir darei ênfase. As abordagens teóricas antiocidentalistas e não ocidentalistas a que me refiro estão atreladas a temas de raça, classe, gênero, cultura dentre outros; em regiões periféricas do globo terrestre; em algumas linhas de estudos de disciplinas das ciências (especialmente da área de humanas, tais como, antropologia, filosofia, sociologia); em movimentos sociais; e em grupos e núcleos de estudos acadêmicos.

Alguns termos mais popularizados por estes nichos que capilarizam saberes antiocidentalistas com perspectivas “não coloniais” (não eurocentrados), são quase todas narrativas que descentralizam o eixo ou alguns aspectos da colonialidade do seu hegemonismo epistêmico, cultural ou político. Por esta razão, esses nichos são referenciados como “descolonialidade”, “decolonialidade” e “anticolonialidade”. Além dessas abordagens, ainda existem muitas outras que não trarei nesse estudo, a exemplo do Giro Decolonial, Epistemologias do Sul.

Um caminho em construção e de diálogos tem delimitado gradativamente a potência do caráter anticolonial e não ocidental que cada abordagem agencia (de modo isolado ou vinculado

⁴ BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (Orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 9.

⁵ THEODORO, Mário. *A sociedade desigual: racismo e branquitude na formação do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

a outras), mas não é unanimidade pensar em sentidos estritos que cada posicionamento carregaria apenas com o anúncio de uma palavra. Uma palavra por si só não informa o conceito, seu sentido e contexto, porém alguns autores e autoras têm enfatizado por estes termos perspectivas mais delimitadas da posição crítica em relação ao colonialismo.

Na literatura anticolonial e não ocidental alguns desses termos inclusive são empregados como se fossem sinônimos pelo fato de serem posicionados como antítese do colonialismo ou por sobrepor outras percepções (cosmovisões, cosmopercepções) ao ocidentalismo ou ao eurocentrismo. Para todos os efeitos, a inscrição dessas tendências de abordagens híbridas, autóctones, *ad hoc*, cosmovisões/cosmopercepções anunciam aspectos anti-hegemônicos e/ou não hegemônicos que fazem eclodir o imperialismo epistêmico ocidental que se postulou por princípios universalistas, supostamente neutros e presunçosamente superiores.

Existem diferentes configurações de contextos de estudos em que as abordagens anticoloniais e não coloniais ensejam uma potência narrativa, especialmente nas temáticas voltadas às questões relacionadas às Outridades (minorias sociais em suas identidades lastreadas em um ou mais marcadores sociais) dentro dos fatores de raça, etnia, classe, gênero, por exemplo. A partir desses fatores matriciais existem recortes que envolvem também aspectos relacionados à subtemas que mobilizam pautas não exclusiva e necessariamente acadêmicas, tais como reivindicação de direitos, conflitos territoriais, violações de direitos, assuntos relacionados a povos e comunidades tradicionais dentre tantos outros assuntos. No entanto, esses subtemas, de distintos modos (coletivos, associações, organizações sociais específicas com seus lócus de atuações) se articulam com outras frentes (academia, política, movimentos sociais etc.)⁶ fortalecendo as esferas de interesses semelhantes.

Há um estudo coletivo recente organizado pelo sociólogo brasileiro Joaze Bernardino-Costa, pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres e pelo sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel intitulado “Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico”⁷. Nessa obra, diferentes autoras e autores anunciam a potência do posicionamento anti-hegemônico e não hegemônico para pensar a América Latina, especialmente a partir dos fatores de raça.

Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel chamam a atenção para o fato de que algumas pesquisas acadêmicas têm empregado o termo “decolonialidade”, mas sem discutir o sentido político que esse termo carrega no âmbito da questão racial, inclusive sem citar autores negros. Esse tipo de pesquisa gravita em torno do modelo eurocêntrico (universalista e abstrato) do conhecimento, ou seja, sem corpo e sem localização. Por estas razões é que os autores dizem que o livro que eles publicaram “é escrito a *partir de e para* uma localização corpo-geopolítica”⁸.

Na introdução da obra os três autores apontam o colonialismo como “uma definição ampla de colonialidade, que não está restrita a um conjunto de autores, a fim de apreendermos os processos de resistência e a luta pela reexistência das populações afrodiaspóricas, especialmente a

⁶ São inúmeras as situações que podem ilustrar esse ponto levantado, dou destaque ao chamado Candomblé Escola, uma pedagogia de terreiro que surge do candomblé e entrelaça com a academia uma pedagogia antirracista (MORONARI, Júlio César de Souza; ALVES, Adeir Ferreira; SILVA, Cátia Cândido. Candomblé Escola: uma episteme do Egbé Onigbadamu para uma pedagogia de terreiro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24), p. 507-524, setembro a dezembro de 2023).

⁷ BERNARDINO-COSTAS *et al.*, 2019.

⁸ BERNARDINO-COSTA *et al.*, 2019, p. 18.

população negra brasileira”⁹. É também nessa perspectiva de compreensão ampla que escrevo essas linhas, mas elegendo o sentido de “descolonialidade”, pois compreendo que essa abordagem se posiciona como um caráter insurgente contra o colonialismo ao mesmo tempo que anuncia outros horizontes de saber que se orientam por epistemes emancipadas do hegemonismo ocidental, especialmente a “cosmovisão africana” – que na perspectiva de Eduardo Oliveira¹⁰ se refere a um conjunto de saberes presentes na cultura africana e afrodiaspórica.

Em outros termos, quando informo que opto pela descolonialidade quero dizer que ela tem um caráter insurgente que rompe com a tutela epistêmica que o Ocidente impetra ao mundo. De qualquer modo, esse caráter insurgente é também confluyente¹¹, ou seja, não é antitético, mas sim um reposicionamento filosófico que não exclui o ocidentalismo e nem parte do ocidentalismo para compreender o seu Outro. O pensamento descolonial, numa perspectiva da cosmovisão africana, é um filosofar que parte da sua própria cosmovisão (em seu sentido local, corporal, identitário, cultural, político, ancestral, vivencial, comunitário) ao encontro do Ocidentalismo e/ou de outro eixo cultural que necessite.¹²

O pensamento decolonial e/ou descolonial são abordagens que objetivam se posicionar de modo crítico e emancipado, inclusive até com epistemes próprias, mas nesse estudo empenho a descolonialidade como uma abordagem vinculada ao pensamento africano e ao pensamento afrodiaspórico. Para abordar a educação antirracista como um processo de construção a partir da questão racial negra – em suas diferentes expressões do pensamento – é que apresento no primeiro momento o pensamento africano, na sequência falo sobre o pensamento afrodiaspórico, e por fim eu falo sobre os horizontes epistêmicos de uma educação antirracista como proposta para enfrentar os desafios que essa pedagogia anuncia.

O pensamento africano

O filósofo congolês Valentin-Yves Mudimbe¹³ e o historiador burquinense Joseph Ki-Zerbo¹⁴ observam que muitos estudiosos africanos e afrodiaspóricos, das mais distintas correntes filosóficas, da antropologia e do saber em geral, acabam sendo influenciados por categorias ocidentais para o concurso da invenção da história da África.

A ideia de “invenção” que Mudimbe¹⁵ apresenta reabre a discussão sobre como a África acaba sendo transformada pelo ocidentalismo num objeto de estudo que, forçosamente, tenta “conformá-la” em paradigmas limitantes ao inseri-la numa matriz cultural alheia às suas singularidades identitárias, linguísticas, políticas, históricas, econômicas. Por essas razões é

⁹ BERNARDINO-COSTA *et al*, 2019, p. 9.

¹⁰ OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021a. (Vol. I); OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021b. (Vol. II); OLIVEIRA, Eduardo. *Ancestralidade da encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021c. (Vol. III).

¹¹ SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

¹² OLIVEIRA, 2021a, b, c.

¹³ MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2019.

¹⁴ KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

¹⁵ MUDIMBE, 2019.

que Amadou Hampâté¹⁶, na escrita da metodologia dos estudos sobre a história da África (organizada por Ki-Zerbo), chama a atenção para alguns elementos específicos da África que o ocidentalismo não consegue traduzir para o seu horizonte epistêmico, como por exemplo, a tradição oral africana, a corporidade e a ancestralidade (esteios estes sob os quais sustenta-se grandes tradições africanas). Portanto, aquilo que o ocidentalismo não consegue *compreender* e nem *dizer* sobre a África acaba sendo inventada uma narrativa sobre África através de uma historiografia ocidentalista eivada de estruturas prementes – oriundas da suposta superioridade racial (supremacismo, racismo, colonialismo, imperialismo, etnocentrismo).

A história da África se inscreve num cenário de disputas de narrativas em que o próprio continente africano precisa pensar primeiro quem ele é frente ao que o Ocidente diz que ele é. Conforme Mudimbe, o processo de colonização europeia abstraiu das suas colônias na África narrativas pretensamente “etnográficas” de missionários cristãos, religiosos, viajantes, turistas e poucos acadêmicos sobre os costumes e tradições do povo colonizado. Após esse grande arcabouço de informações objetificantes, as colônias europeias em África financiaram formações de altos estudos acadêmicos de muitos africanos na Europa. Então muitos desses estudiosos – cooptados pelo eurocentrismo – retornam aos países africanos como líderes políticos, intelectuais influentes e chefes de cargos de poder e de tomada de decisão. Esses dois processos contribuíram fortemente para um apagamento identitário das culturas africanas, bem como fortaleceu processos de dominação no pós-colônia no próprio território africano – relativamente livre.

A reivindicação de Ki-Zerbo¹⁷, e de tantos outros pensadores que seguem com ele na mesma linha, é que a história da África se compõe de muitas fases, múltiplas perspectivas e por diferentes culturas e tradições que precedem em milênios a colonização europeia. No entanto, o que se anuncia por “pensamento africano” mobiliza um contexto histórico fundado em prerrogativas de poder de dominação colonial que localiza a África num recorte temporal chamado de pré-civilizacional. Com efeito, os africanos e seus descendentes são consideradas pessoas não vocacionadas à razão, ao pensar, ao filosofar.

A ideia de modernidade coroa o pensamento ocidental. Com base em comparações com diferentes culturas tradicionais – especialmente da África e da América – é que a Europa auto arroga um conceito de civilidade e um papel de ensinador que ela impôs ao mundo. O antropólogo, Marcel Mauss¹⁸, ao realizar estudos etnográficos com povos nativos na Polinésia e na Melanésia inferiu que as sociedades tradicionais observadas na Oceania estão num estágio pré-civilizacional preservado, ao passo que a Europa é uma cultura civilizada, evoluída, moderna. Embora a comparação que Mauss faça dos nativos da Oceania com os “civilizados” da Europa tenha uma espécie de saudosismo de um humanismo europeu perdido com o formalismo jurídico e econômico da modernidade, a sua suposição está lastreada em princípios e paradigmas evolucionistas das teorias biologicistas de Charles Darwin (hegemônicas na época).

Como veremos na seção seguinte que trata sobre o pensamento afrodiaspórico, essa matriz hegemônica do saber ocidentalista é que predominou em outras partes do mundo, bem como definiu caminhos de estudos balizados pelo eurocentrismo.

¹⁶ HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Tradição viva*. 2010. In: KI-ZERBO, Joseph. História geral da África: I: metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

¹⁷ KI-ZERBO, 2010.

¹⁸ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

Ainda sobre o pensamento africano, a partir da perspectiva da filosofia africana, a filósofa marfinense Séverine Kodjo-Grandvaux¹⁹ compreende que o pensamento africano – e suas diversificadas linhas filosóficas e antropológicas – perfila num cenário que o colonialismo agencia um postulado ao conhecimento do qual algumas perspectivas emancipatórias africanas procuram se safar; perspectivas integralistas (África e Ocidente) articulam sentidos de complementariedade; e perspectivas continuístas e/ou revisionistas de saberes ocidentalistas.

A radicalidade da política de sujeição que o colonialismo preconiza encarcera, oprime ou mata corpos e pensamentos. “É extremamente difícil para os pensamentos que reagem à ideologia colonial sair completamente da episteme ocidental, pois eles são o produto do encontro colonial”²⁰. Desta condição postula-se um debate que contorna de elementos políticos. Com efeito:

O político investe o cultural na medida em que procura edificar sua própria unidade sobre uma cultura que ele apreende de maneira unidimensional. Nesta perspectiva, cabe à filosofia um papel particular: ela funciona como a ligação entre o cultural e político e participa de um uso político da caracterização dos povos cuja vocação é o reforço de certo convívio em detrimento de outro.²¹

Portanto, a questão racial para a negritude – em seus contornos históricos e de memória – é um evento reativo sempre chamado a atuar nos destroços da colonialidade. É nessa senda, a de fragmentação identitária causada pelo empreendimento do colonialismo, que o filósofo camaronês Achille Mbembe²² também discute temas relacionados à política de morte que a África e as afrodiásporas procuram escapar.

Esse contexto de fragmento historiográfico sintetiza de alguma forma a fragmentação identitária gerada pelo colonialismo, que, a saber, não é uma especificidade somente das diásporas africanas, mas também da própria África em relação ao curso de dominação europeia sofrida até a década de 1990 (Eritreia, último país africano a declarar independência da Itália, em 1993).

Referir-se ao pensamento africano a partir de uma narrativa de dominação epistêmica é o que impede ao conhecimento de compreender o pensamento africano em sua potência ontológica, histórica, cultural e identitária, por exemplo. As bases do pensamento africano não se prendem à uniformidade, mas parte de uma pluralidade. Como então abarcar o pluralismo pelo universalismo ocidentalista se o pluralismo ele é extenso? Seria então mais sensato referenciar algum aspecto cultural específico do que a vastidão do pluralismo epistêmico africano. Referir-se ao pensamento africano com ideia de princípio de unidade já o limita ao conceito que o ocidentalismo preconiza – embora ele também não seja unívoco, porém é universalizante e hierarquizante.

¹⁹ KODJO-GRANDVAUX, Séverine. *Filosofias africanas*. Tradução de Bernardo Tavares dos Santos, Carlos Fernando Carrer, Cleber Daniel Lambert as Silva, Thiago Ribeiro de Magalhães Leite e Sandro Kobol Fornazarl. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2021.

²⁰ KODJO-GRANDVAUX, 2021, p. 119.

²¹ KODJO-GRANDVAUX, 2021, p. 119

²² MBEMBE, Achille. *África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Tradução de Narrativa Traçada. Edições Pedagogo e Edições Mulemba: Luanda/Angola, 2005; MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N1 Edições, 2021; MBEMBE, Achille. *Políticas da inimidade*. Traduzido por Sebastião Nascimento. São Paulo: N1 Edições, 2020.

A socióloga nigeriana Oyeronke Oyewumi²³, de origem Iorubá, faz uma análise da categoria de gênero a partir da sua cultura iorubana para indagar os paradigmas petrificantes do Ocidente.

Partindo de uma abordagem transcultural, a importância dessa observação [da categoria de gênero] consiste em que não se pode supor que a organização social de uma cultura (inclusive do Ocidente dominante) seja universal ou que as interpretações das experiências de uma cultura expliquem outra.²⁴

Mesmo ao destacar a cultura Iorubá, não deixo de evidenciar o pluralismo que o pensamento africano anuncia. A base da cultura iorubana que orienta o ser, o pensar e o fazer das organizações sociais, dos direitos e da sociedade como um todo tem por princípio basilar as relações sociais, sendo a senioridade um dos elementos referenciais de direitos, de conhecimento, de transmissão do conhecimento. Com efeito, se essa pessoa mais velha é uma mulher ou um homem isso é indiferente. Já a marca da lógica biologicista fundante do Ocidente, informa que a questão de gênero é o determinante para o fator social, com efeito, o patriarcado plenifica de privilégios o gênero masculino.²⁵

O colonialismo é uma intrusão nos lugares em que ele se instalou, portanto, falar de pensamento africano sem pensar na posição (inferioridade, submissão, sujeição, subalternização, encarceramento, epistemicídio) em relação ao Ocidente no cenário deixado pelos processos colonialistas, implica também em posicionamento crítico ou acrítico aos efeitos dos quadros de disputas que a dominação legou.

O sistema de senioridade pré-colonial iorubá foi substituído por um sistema europeu de hierarquia dos sexos, no qual o sexo feminino é sempre inferior e subordinado ao sexo masculino. A manifestação definitiva desse novo sistema foi um Estado colonial que era patriarcal e que, infelizmente, sobreviveu ao fim do “império”.²⁶

Justamente nesse cenário de continuidade da tendência eurocentrista nas antigas colônias é o que mobiliza o pensamento africano para discutir os aspectos da identidade cultural fragmentada, em parte perdida, ameaçada ou comprometida. Com efeito, conforme Kabengele Munanga²⁷ e Rogério de Campos²⁸, o pensamento africano então passou a engajar uma proposta de retorno, de fortalecimento e de apresentação de uma África livre, cujos caminhos foram desenhados por diversos pensadores africanos em África ou fora dela para criar o Panafricanismo, a ideia de negritude, o africanismo e outros caminhos em que a insurgência demarcava com diversos pensadores e pensadoras uma África livre das sendas colonialistas.

Em resumo, pode-se anunciar o pensamento africano pelo signo identitário que ele é em si mesmo a partir da diversidade cultural (pluricultural) que cada tradição, povo, reino e nação

²³ OYEWUMI, Oyeronke. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

²⁴ OYEWUMI, 2019, p. 39.

²⁵ OYEWUMI, 2021.

²⁶ OYEWUMI, 2021, p. 227.

²⁷ MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

²⁸ CAMPOS, Rogério de. Retorno à Aimé Césaire, uma cronologia. In: CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Cláudio Willer. Cronologia de Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020.

possui, e pela posição de objetificação que o etnocentrismo e os demais dispositivos de poder de dominação colonialista o encarcera – do qual ele procura se desvencilhar.

O pensamento afrodiaspórico

O pensamento afrodiaspórico se compõe de uma diversidade cultural muito grande, ele engloba muitos países e diferentes continentes. A delimitação do presente estudo se dá no Brasil, devido as peculiaridades que o colonialismo aqui incute, mas sem romper com os aspectos que a incursão do eurocentrismo, do colonialismo e do imperialismo implica na América Latina arrola para o continente como um todo. A América Latina sofreu e sofre muitos efeitos do imperialismo europeu e especialmente estadunidense, porque há continuidade de modos de dominação econômica e cultural do colonialismo recente no Novo Mundo.²⁹

Rogério de Campos, fez uma cronologia do empreendimento colonial na América Latina iniciado em 1493 (quando a expedição de Cristóvão Colombo encontra a ilha de Martinica, mas sem desembarcar) até o ano de 2008 (quando falece Aimé Césaire, incansável afro-martinicano que foi um dos pioneiros nos estudos sobre o colonialismo e liderança de movimentos anticoloniais no âmbito acadêmico e político). E nesse itinerário histórico é que Rogério de Campos aponta as diversas incursões (invasões, golpes, criação de guerras civis, exploração, dominação, boicote) de forma direta e indireta dos Estados Unidos contra os países da América Latina.

O pensamento afrodiaspórico no Brasil se expressa por diferentes vertentes, não há possibilidade de comparação de valor entre elas, uma vez que cada uma destas vertentes se constitui de distintos modos, e em alguma medida se somam para anunciar o pensamento afrodiaspórico como um amplo horizonte de categorias de epistemes.

Considerando essa profusão do pensamento afrodiaspórico, eu falarei de duas vertentes em que o pensamento afrodiaspórico no Brasil pode ser observado a partir de cada uma das estruturas das organizações sociais em que ele se manifesta, se elabora, se articula, se expressa e aciona. Uma das vertentes é a organização social predominante nos grupos negros comunitarizáveis, a exemplo das religiões de matriz africana e os quilombos; e noutra vertente estão os movimentos sociais negros (coletivos, grupos, ONGs, instituições etc.)

Cada uma das vertentes anunciam seu fazer que é peculiar a seu horizonte político e histórico, e informam também um caráter identitário a partir do lastro cultural em que estão formadas. Observo de antemão que, se em um momento as peculiaridades vetorizam sentidos específicos à cada uma das vertentes, noutros momentos elas se interseccionam e reaparecem gravitando em torno de um elemento comum a ambas, a saber a *identidade cultural negra* – mesmo se para alguma parcela dessas duas vertentes esse elemento (identitário) não seja reivindicado como objetivo central e nem mesmo seja tão evidente.

O pensamento – embora figure no campo do conhecimento como atividade preponderantemente abstrata – na cosmovisão afrodiaspórica ele se forma a partir de um modo prático, ou melhor, o pensamento afrodiaspórico, por ser imanente, não se restringe ao campo cognitivo. Em outras palavras, a ontologia de base africana – observada na base cultural de diferentes segmentos afros no Brasil – se orienta como um conjunto em que *ser, fazer e pensar* não se

²⁹ CAMPOS, 2020.

dissociam, mesmo que apenas um dos modos do ser seja evidente (ou aparentemente predominante), pois o filosofar dessa cosmovisão se orienta pelo passado e para o passado – no qual a ancestralidade sustenta a vida, o corpo, as tradições, as relações sociais e as vivências que se apresentam na comunidade.³⁰

Como infiro do filósofo e antropólogo brasileiro Eduardo Oliveira³¹, a cosmovisão africana não separa o ser em identidade, essência e/ou características. Uma das maiores expressões do pensamento afrodiáspórico imanente do Brasil pode ser observado nos candomblés, nas religiões de matriz africana, nos quilombos, na capoeira e em outras tradições afroreferenciadas no Brasil.

A partir da perspectiva da cosmovisão africana, a identidade negra encontra a sua base de dignidade humana, integralidade e cura na coletividade e no lugar (território), porque a ontologia imanente da cosmovisão africana é uma metafísica das coisas vivas, é, portanto, esse modelo de ética que dá a forma cultural ao modo de vida do candomblé³².

Em sentido aplicado, o filosofar ao modo da tradição de base afrodiáspórica, apresenta o pensamento afrodiáspórico com uma capacidade de ser signo, significado e significante harmonicamente nas próprias vivências – a partir da cozinha, da corporeidade, da dança, do ritmo, da ginga, da estética.³³ Já na cultura ocidentalista, o ser – mesmo possuindo várias formas e manifestações – se apresenta por categorias antagônicas, paradoxais, hierarquizantes, universalistas.³⁴

O pensamento afrodiáspórico se inscreve na inteligência negra como uma capacidade metamórfica de não se submeter às formas, inclusive não se submete as formas de dominação que lhe querem impor contornos e delimitações restritivas, fragmentistas. Dito de outra forma, o pensamento afrodiáspórico é aquele que tem a capacidade confluir com outros modos de pensar (indígena, ocidental), mas não os excluindo, nem hierarquizando e nem se sobrepondo a eles e, sim, agregando perspectivas outras para si.³⁵

Até mesmo o legado cultural que o pensamento afrodiáspórico anuncia, a sua agência, conteúdo e autonomia costumam ser sufocados por um discurso colonialista. Muito do que se atribui ao pensamento afrodiáspórico no Brasil acaba sendo simplificado e reduzido ao que o modo premente do escravismo diz ter reunido, sincretizado e miscigenado ao subjugar diferentes culturas africanas e indígenas nas senzalas das casas grandes e nos porões dos navios negreiros – sob o chicote dos europeus. Que tipo de sincretismo, pluralismo ou riqueza cultural supostamente positivos são esses que nascem do extermínio, do genocídio, da escravidão e do servilismo contra negros e indígenas?

Até mesmo nesse aspecto, a narrativa colonialista procura tutelar a pluralidade da riqueza cultural do Brasil à sua política de morte com discursos que dizem ter caráter civilizatório para a nação supostamente primitiva. Estudos conjecturantes de grande impacto foram elaborados nesse sentido, a exemplo dos trabalhos do sociólogo Gilberto Freyre (em *Casa grande & senzala*).

³⁰ OLIVEIRA, 2021a, b, c.; SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

³¹ OLIVEIRA, 2021a, b, c.

³² OLIVEIRA, 2021a.

³³ SODRÉ, 2017.

³⁴ SODRÉ, 2017.

³⁵ SANTOS, 2023.

O pensamento afrodiaspórico se caracteriza por uma série de elementos que o distingue do ocidentalismo, dentre esses elementos está também a capacidade recreativa das próprias tradições de base africana nesses territórios de confluências.³⁶

O filósofo brasileiro Wanderson Flor do Nascimento³⁷ apresenta o candomblé como um lócus de saber africano e afro-indígena em que as pessoas que vivem nesses modos de vida do candomblé são apresentadas como “habitantes entremundos”, porque elas circulam em diferentes culturas, a de base africana e a ocidentalista. E justamente nessas travessias e vivências – assimétricas, confluentes, conflitantes – que muitas adaptações e recriações se fazem necessárias para que seja possível que a comunidade se mantenha viva.

A quilombola Ana Mumbuca³⁸ e o quilombola Nego Bispo (Mestre Bispo, também chamado pelo seu nome civil Antônio Bispo dos Santos)³⁹ falam do quilombo como um horizonte da inteligência negra em que o jeito de viver dos quilombolas tem referência na ancestralidade africana. Mesmo a insurgência (combatividade) ou o momento de paz do quilombo informam um sentido de confluência de saberes e não de essencialismos, purismos ou de exclusividade de formas de conhecimento.

Além da pluralidade presente na cosmovisão africana, é possível observar uma estruturada bifurcada do pensamento afrodiaspórico no Brasil se destacarmos diferentes contextos, um dele é o da comunidade referenciada por princípios da ancestralidade e outro de organizações sociais negras voltadas para reivindicação de direitos. Ambas as estruturas combatem o racismo e reivindicam direitos, porém há no primeiro modo um sentido comunitário específico a um grupo. Mesmo com perspectivas diferentes, um caminho não anula o outro, mas se soma a ele.

A inteligência negra se capilariza por diferentes momentos e diferentes instâncias (territórios e organizações sociais) para que as pessoas negras fortaleçam a identidade cultural. Porém a comunidade especificamente firmada nos elementos hereditários (laços consanguíneos ou por parentesco reconhecido pelos vínculos grupais) na comunidade para essas pessoas, a exemplo do candomblé, e do quilombo, não contempla diretamente todas as pessoas negras.

O lastro de pertencimento cultural a uma matriz identitária para as pessoas negras – sem uma comunidade negra de referência – acaba se orientando quase que exclusivamente mais para a seara dos direitos e políticas públicas afirmativas. A sobrevivência da pessoa negra numa sociedade excludente contribui para que segmentos sociais outrificados conclamem o coletivo a atuar com base em aspectos que combatem diretamente as desigualdades raciais e sociais nesse espaço racista. As comunidades negras também reivindicam por direitos, a exemplo da questão territorial quilombola (reconhecimento identitário, titulação das terras e obtenção do direito a permanência nas terras que secularmente já ocupam), assim como o racismo religioso que recai sobre religiões de matriz africana, estão relacionados com especificidades de fatores para essas comunidades.

Em resumo, há uma frente negra que parte da comunidade negra para pensar algumas questões específicas e generalistas porque sofrem tipos específicos e tipos gerais de racismo,

³⁶ NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Entre apostas e heranças: contornos africanos e afrobrasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: Nefi, 2020.

³⁷ NASCIMENTO, 2020.

³⁸ MUMBUCA, Ana. Ser quilombo. In: SANTOS, Antônio Bispo dos; MUMBUCA, Ana; MAIA, Joviano; RUFINO, Luiz; RODRIGUES, Maria Sueli. *Quatro cantos*: São Paulo, 2022.

³⁹ SANTOS, 2023; SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Ayô, 2019.

ao passo que demais organizações sociais negras – não vinculadas a uma comunidade tradicional – sofrem outros tipos de racismos. Ambas as formas atestam o mar de desigualdades que afetam todas as pessoas negras, mas de estilos diferentes, e por estas razões a inteligência negra também organiza o pensamento afrodiaspórico brasileiro de uma maneira plural.

Em alguma medida, todos os tipos de racismo afetam todas as pessoas – em maior ou em menor grau, de uma ou de outra maneira e/ou até mesmo de modo interseccionado –, mas de qualquer forma o pensamento afrodiaspórico no Brasil pode ser compreendido a partir desses diferentes caminhos em que a reivindicação por direitos e políticas afirmativas anuncia também um sentido anticolonial ou decolonial em relação ao Estado e à sociedade racista.

As comunidades negras existem para propósitos específicos em que o modo de vida que vivem e conduzem preconizam principalmente a preservação de tradições ancestrais. Porém, independentemente do aspecto racista que lhes querem exterminar, o seu foco também costuma pautar numa atuação antirracista e na reivindicação por direitos, como já dito anteriormente.

No enfrentamento ao racismo que impacta as comunidades negras, sobretudo o racismo que afeta as religiões de matriz africana e os quilombos, podemos dizer que o pensamento afrodiaspórico vai se referenciar principalmente em “elementos da cosmovisão africana”⁴⁰; já o enfrentamento ao racismo por parte de organizações sociais negras (não pertencente às comunidades tradicionais) são outras perspectivas que mobilizam o modo do pensamento afrodiaspórico que vetorizam a reivindicação de direitos e o combate ao racismo.

Em estudos recentes, Alves⁴¹ apontou que mesmo em organizações sociais negras em que não predomina diretamente elementos característicos da cosmovisão africana (favelas, lutas sindicais por direitos trabalhistas e lutas por demais direitos etc.), não significa que o modo de atuação desses segmentos esteja sem lastros nos princípios da inteligência negra de seu legado tradicional. Os princípios da inteligência negra que Alves observou foram o cooperativismo, a solidariedade, o compadrio e o sentido de coletivismo, que também são observados em comunidades negras não tradicionais.

Nos estudos de Alves⁴², não foi apontado se essa tendência dos princípios da inteligência negra – em favelas, por exemplo – estaria relacionada à transmissão do saber ancestral, ou a um caráter intuitivo. Mas pelo que tudo indica na literatura⁴³ houve desde o início da afrodiáspora uma partilha de saberes entre diferentes segmentos, e, também, porque muitos candomblecistas e quilombolas sempre estiveram engajados simultaneamente em mais de uma pauta de luta além de suas comunidades, um exemplo disso é a atuação do quilombola piauiense Mestre Bispo nos coletivos de organizações sociais das favelas do Rio de Janeiro e de Belo Horizonte⁴⁴ e

⁴⁰ Conforme Eduardo Oliveira (2021b), os elementos da cosmovisão africana podem ser identificados como: ancestralidade, cosmologia de terreiro, socialização, ideia de uma África mítica, oralidade/oralidade/palavra, família-aldeia.

⁴¹ ALVES, Adeir Ferreira. *Organização social no Quilombo Mesquita: trabalho, solidariedade e atuação das mulheres*. 2019. 153 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

⁴² ALVES, 2019.

⁴³ DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Cabdiani. São Paulo: Boitempo, 2016. MUKALÊ, Hilsa. *Do lado do tempo: o Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia) (histórias contadas a Marcio Goldman)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.;

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

⁴⁴ SANTOS, 2023.

na troca de saberes com a academia. Nesse sentido é que mestre Bispo fala de uma confluência de saberes a partir de uma escola de aprendizados vividos e compartilhados, seja no terreiro, no quilombo, na favela, na universidade.

Mesmo sabendo sobre as características e peculiaridades do pensamento afrodiáspórico, essas duas grandes dimensões (cosmovisão africana observável nas organizações sociais comunitarizáveis e movimentos sociais) não limitam o pensamento afrodiáspórico, pois ele é plural e imanente. Existem alguns elementos reunidores e dinamizadores dessas peculiaridades no pensamento afrodiáspórico, a saber a identidade, a corporidade, a ancestralidade e a vivência.

O sociólogo Stuart Hall⁴⁵ defende a tese de que a “identidade como ideia de unidade cultural” já não vigora mais na contemporaneidade, pois a identidade sofreu e sofre contínuos processos de fragmentação devido ao evento da modernidade. Eu complementaria que essa máxima sociológica teria uma validade significativa quase que estritamente nos espaços e culturas em que o ocidentalismo impera, pois a modernidade como legenda de dita evolução e civilidade é um vocativo do processo de dominação hegemônica e homogênea euro-estadunidense. Quando falo de identidade cultural da negritude eu compreendo rupturas, fragmentações e perdas históricas, mas as percebo como “fraturas coloniais”⁴⁶ e como fruto do descentramento do sujeito cartesiano como falou Stuart Hall.⁴⁷ Contra as fraturas coloniais há um princípio curador, reunidor e confluidor na inteligência negra, especialmente no que diz respeito à memória e à ancestralidade.

A identidade para a população negra opera como um elemento ambivalente, pois se a questão racial é o que caracteriza pessoas, comunidades e coletivos frente ao racismo segregador, também é pelo princípio da exclusão que os Outrificados vão se agregar por afinidade, por necessidade e por relações de interesses de troca. Já a identidade cultural é uma característica grupal que o elemento agregador de pessoas numa organização social está associado a um princípio comum que lastreia as relações de comunidade ou grupo por fatores míticos, religiosos, culturais, tradicionais, ancestrais, genealógicos e de parentalidade.

A identidade negra para as pessoas em comunidade tende a ser mais preservada por causa da cosmovisão africana que a sustenta por princípios culturais comuns. Por outro lado, a identidade para as pessoas negras que estão fora desse lócus ancestral, em geral é “cindida” em virtude das investidas da política de morte (desigualdade, pobreza, epistemicídio, diferentes tipos de racismo sofridos e inúmeras violações de direitos a que estão sujeitas). Mas, mesmo nesse segundo caso, a inteligência negra dá como resposta ao elemento destrutivo do colonialismo, um sentido ontológico (*fazer*) em que as lacunas sentidas pelo ser (fragmentos, destroços, fraturas) fazem do devir da negritude um dispositivo que lança as pessoas negras em uma referência de passado e de futuro de modo a reivindicar a existência em conexão com uma atemporalidade (memória e história) que permite repensar a existência, pois:

Assim sendo, não como uma falta, a identidade do/a negro/a será sempre um devir, será sempre uma fresta que não se deixa plenamente fixar pelas hegemônicas rotulações, mas que

⁴⁵ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guaciara Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2022.

⁴⁶ FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Tradução de Leticia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

⁴⁷ HALL, 2022.

também não se revela plenamente, fazendo com que o tratamento seja realizado misteriosamente de diferentes modos no campo simbólico, na memória. A memória é que faz “(...) essa união de passado, presente e futuro”.⁴⁸

É nesse sentido, o da memória – mesmo que se trate de uma lembrança assombrosa⁴⁹ –, as pessoas negras em diásporas reconstituem a identidade partindo de um evento traumático para um princípio curador. Em alguma medida, a escravidão é esse evento matricial, porque “o navio negreiro é a *arkhé* do mundo crioulo em seu duplo sentido de começo e de fundamento (...). Simultaneamente nadificação e nascimento, esse começo faz do navio negreiro, segundo Glissant, um ‘abismo-matriz’”⁵⁰.

Por estas razões, mesmo no caso em que parte da população negra da diáspora – constrangida pela política de morte – assujeitada aos processos de fragmentação colonialista, a inteligência negra, em contrapartida, escreve uma política de vida restauradora, cuidadora, resignificadora. As desigualdades não são superadas apenas com base num princípio identitário restaurador, mas é também pela força opressora do colonialismo que muitas pessoas oprimidas são conclamadas a se engajarem numa revolução de base, como diz Fanon.⁵¹ O devir para a questão racial expõe a fenda colonial que contorna a população negra, porém essa força lancinante não define e nem determina as pessoas negras como um povo sem *arkhé*, porque a capacidade reinventiva e insurgente da negritude é um dinamizador da vida, para a vida e na vida.

Considerações finais

Das diversas rodas de conversa, palestras, cursos e formações que participei sobre a questão racial negra, o que sempre observei é como que a narrativa sobre o trauma – que o racismo produz nas pessoas negras – está sempre em evidência. Os relatos exitosos feitos em um grupo se deve ao fato de que o coletivo oferece segurança, compreensão e acolhida. Por isso as pessoas negras também procuram na educação antirracista um esteio emocional, racional, histórico e político para ajudá-las a administrar as emoções que essa violência lhes incute. Portanto, numa roda de conversa sobre questão racial, não são apenas as emoções que vem à tona, são os corpos, as memórias, as histórias e as vivências que conclamam a ancestralidade para a reunião.

O historiador Seligmann-Silva⁵² organizou um relevante estudo sobre como o trauma se inscreve na comunicação e na existência das vítimas de graves violências – ou mesmo para a vida das testemunhas – de alguma violência profunda. De fato, conforme Seligmann-Silva, o trauma é intraduzível para a comunicação e para a compreensão humana. Acerca dessa fissura existencial produzida pela violência, em geral envolta em fortes emoções e dolorosas memórias,

⁴⁸ ALVES, Adeir Ferreira. Escola de Aruanda: aprendizados e ensinamentos a partir do lugar do negro. *Revista Com Censo: Estudos Educacionais do Distrito Federal*, [S.l.], v. 8, n. 3, p. 80-91, ago. 2021. p. 90; FANON, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020, p. 265.

⁴⁹ KILOMBA, 2019.

⁵⁰ FERDINAND, 2022, p.155.

⁵¹ FANON, Frantz Omar. *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

⁵² SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

a linguagem não consegue alcançar um vocabulário, uma gramática e uma semântica do sofrimento, porque o trauma só permite apontar para o evento traumático como fato vivido.⁵³ Porém quando se trata especificamente sobre a questão racial negra, há um *dispositivo de racialidade*⁵⁴ sedimentado nas estruturas do discurso hegemônico que faz com que esse trauma não tenha lugar para tratamento na sociedade, senão pelo sufocamento, pelo silenciamento, pela atenuação da gravidade dos fatos, pela distorção historiográfica dos efeitos da escravidão.⁵⁵

Adeir Alves⁵⁶, num estudo poético e autobiográfico, relata sobre as diferentes reações que a temática racial provoca num grupo multirracial. Em seus escritos, ele observa que falar sobre o fato traumático do racismo é sempre desafiador para as pessoas negras porque quase sempre não há espaço de acolhida; já por parte das pessoas brancas não há compreensão, solidariedade, acolhida, bem como não há reconhecimento da responsabilidade dos atos dos seus antepassados – e até delas mesmas – nos traumas; e não há reconhecimento, por parte das pessoas brancas, de que as vidas delas mesmas são cercadas de privilégios em virtude dos sortilégios em que são assujeitadas as pessoas negras.⁵⁷

Como já foi falado anteriormente, o pensamento ocidental (pelo colonialismo ou pelo imperialismo) fragmenta, silencia, subalterniza, desterritorializa, descorporifica, mata e Outrifica pessoas.⁵⁸ Nesse contexto de combate ao racismo, a educação antirracista carrega uma pedagogia preponderantemente política, mas ela pode ser dirigida simultaneamente para o seu curso ontológico. O curso ontológico pode pontuar, evidenciar, fortalecer e promover outros aspectos do ser para as pessoas negras – em que a identidade para essas pessoas figure o *fazer*, o *pensar*, o *estar* como horizontes epistêmicos (imanescentes, vivenciais, orais, corporais, ancestrais) da cosmovisão africana – em uma política de vida centrada na e para a identidade cultural negra.

Por todas essas razões, penso que a educação antirracista deva se expressar além do seu fazer político. É pela ontologia negra que o fator da identidade cultural da cosmovisão africana pode ombrear um sentido curador, repatriador e confluidor para as pessoas negras. Esta perspectiva não é palavra final sobre o assunto, mas pensei de modo mais amplo, inclusive com estudo empírico, na pesquisa de doutorado (no prelo), e outras perspectivas podem ser pensadas a partir dessa hipótese apresentada para fortalecimento de uma política de vida. Em tempo, concluo dizendo que a ontologia negra não se reduz a um conteúdo escrito, abstrato, sem corpo e sem cor, pois ela precisa ser compreendida em sua pluralidade e singularidades que fazem deste pensamento afrodiaspórico um *fazer* e um *pensar* ancestral para o ser da pessoa negra e para a comunidade na qual e da qual ela tem laços ancestrais.

Referências

AGUIAR, 2017. KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

⁵³ SELIGMANN-SILVA, 2003.

⁵⁴ CARNEIRO, 2005.

⁵⁵ BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

⁵⁶ ALVES, 2021, p. 80-91.

⁵⁷ BENTO, 2022.

⁵⁸ CARVALHO *et al*, 2020; CARVALHO, 2019; BOTELHO & NASCIMENTO, 2016; CARNEIRO, 2005.

- AGUIAR, Roberto Armando Ramos de. Alteridade e rede no direito. In: COSTA, Alexandre Bernardino (org.; et. al.). *O direito achado na rua: nossa conquista é do tamanho da nossa luta*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017. (1. ed. [Col. Direito Vivo, Vol. III]).
- ALVES, Adeir Ferreira. Escola de Aruanda: aprendizados e ensinosa a partir do lugar do negro. *Revista Com Censo: Estudos Educacionais do Distrito Federal*, [S.l.], v. 8, n. 3, p. 80-91, ago. 2021.
- ALVES, Adeir Ferreira. *Organização social no Quilombo Mesquita: trabalho, solidariedade e atuação das mulheres*. 2019. 153 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon. (orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- BOTELHO, Denise; Nascimento, Wanderson Flor do. Celebração móvel: políticas públicas, transversalidade e interseccionalidade de gênero e raça. In: SANTOS, Debora Silva; GARCIA-FILICE, Renísia Cristina; RODRIGUES, Ruth Meyre Mota. *A Transversalidade de gênero e raça nas políticas públicas: limites e possibilidades*. Brasília, 2016.
- CAMPOS, Rogério de. Retorno à Aimé Césaire, uma cronologia. In: CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Cláudio Willer. Cronologia de Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020.
- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. (Tese de doutorado). Faculdade de Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.
- CARVALHO, José Jorge de. Encontro de saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- CARVALHO, José Jorge de; KIDOIALE, Makota; CARVALHO, Emílio Nolasco de; COSTA, Samira Lima da. Sofrimento psíquico na universidade: psicossociologia e Encontro de saberes. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 5, n. 1, Janeiro/Abril 2020.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Cabdiani. São Paulo: Boitempo, 2016.;
- FANON, Frantz Omar. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FANON, Frantz Omar. *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Tradução de Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guaciara Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2022.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. Tradição viva. 2010. In: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África: I: metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p.167-212.
- KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.
- KODJO-GRANDVAUX, Séverine. *Filosofias africanas*. Tradução de Bernardo Tavares dos Santos, Carlos Fernando Carrer, Cleber Daniel Lambert as Silva, Thiago Ribeiro de Magalhães Leite e Sandro Kobol Fornazarl. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2021.

- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MBEMBE, Achille. *África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colônia*. Tradução de Narrativa Traçada. Edições Pedagogo e Edições Mulemba: Luanda/Angola, 2005.
- MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N1 Edições, 2021.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Traduzido por Sebastião Nascimento. São Paulo: N1 Edições, 2020.
- MORONARI, Júlio César de Souza; ALVES, Adeir Ferreira; SILVA, Cátia Cândido. Candomblé Escola: uma episteme do Egbé Onigbadamu para uma pedagogia de terreiro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): p. 507-524, setembro a dezembro de 2023.
- MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2019.
- MUKALÊ, Hilsa. *Do lado do tempo: o Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia) (histórias contadas a Marcio Goldman)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.;
- MUMBUCA, Ana. Ser quilombo. In: SANTOS, Antônio Bispo dos; MUMBUCA, Ana; MAIA, Joviano; RUFINO, Luiz; RODRIGUES, Maria Sueli. *Quatro cantos*: São Paulo, 2022.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Entre apostas e heranças: contornos africanos e afrobrasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: Nefi, 2020.
- OLIVEIRA, Eduardo. *Ancestralidade da encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021c. (Vol. III).
- OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021a. (Vol. I).
- OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021b. (Vol. II).
- OYEWUMI, Oyeronke. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Ayô, 2019.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.
- THEODORO, Mário. *A sociedade desigual: racismo e branquitude na formação do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

Submetido em: 24/06/2024

Aprovado em: 25/11/2024